HANNAH ARENDT SOBRE EL TOTALITARISMO*

Carla Cordua
Academia Chilena de la Lengua

Resumen: Esta conferencia destaca la importancia de la teoría de Arendt sobre el origen del totalitarismo de la primera mitad del siglo XX y su caracterización del sistema como extrapolítico y extrahistórico. Los excesos de la violencia que caracterizan al totalitarismo lo ubicarían fuera de los límites característicos que definen culturalmente a la humanidad europea. Todavía hoy nos interesa esta audaz mirada, que pone límites a dos importantes actividades humanas: la política y las posibles iniciativas históricas.

Palabras clave: Hannah Arendt, totalitarismo, poder, violencia, sociedad de masas, política.

HANNAH ARENDT ON TOTALITARIANISM

Abstract: *This lecture highlights the importance of Arendt's theory about the origin of the totalitarianism of the first half of the twentieth century and her characterization of the system as unpolitical and unhistorical. The violent excesses that are a feature of totalitarianism can be said to place it beyond the characteristic bounds that have culturally defined European humanity. We are still interested in her*

Carla Cordua. Premio Nacional de Humanidades 2011. Miembro de la Academia Chilena de la Lengua. Profesora titular de la Universidad de Chile y emérita de la Universidad Diego Portales. Autora, entre otras publicaciones, de *Luces oblicuas* (1997), *Filosofía a destiempo* (1999), *Nativos de este mundo* (2004), *Verdad y sentido en la crisis de Husserl* (2004), *Wittgenstein* (2013). Email: carla.cordua@gmail.com.

* Versión revisada de la conferencia que Carla Cordua dio en el CEP el 15 de octubre de 2016.

bold approach, which sets limits to two major human activities: politics and possible historical initiatives.
Keywords: *Hannah Arendt, totalitarianism, power, violence, mass society, politics.*

Para la acción no están disponibles ni el pasado
ni el presente, en cuanto éste es el resultado
del pasado, sino solo el futuro.
Hannah Arendt,
Wahrheit und Lüge in der Politik [1]

Hannah Arendt nace en Alemania a comienzos del siglo XX como miembro de una familia judía: estos dos datos, el lugar de su nacimiento y la fecha del mismo, nos parecen hoy de inmediato anuncios inequívocos de un destino terrible. El siglo será el de las grandes guerras mundiales, el de la producción industrial de armas atómicas y de otros medios siniestros de destrucción, el siglo del terror político generalizado por el totalitarismo que se vale de campos de concentración especializados en la tortura y la destrucción de sus prisioneros. El curso de la política en Alemania incluye la organización de una campaña que se propone lograr la aniquilación cabal de los judíos y los gitanos, declarados razas inferiores cuya existencia es preciso borrar del mundo. En el año 1906 nace la niña a la que la suerte le reserva estas circunstancias inauditas. Más tarde, a medida que ella llega a comprender la dureza de su destino, se declara una paria o persona excluida de las ventajas de que gozan otros y aun del trato normal con ellos debido a la presunta inferioridad de su origen. Hannah Arendt usa precisamente la palabra portuguesa *pária* para caracterizarse, ese término que en la India designa a los miembros de un grupo social ínfimo situado fuera del sistema de las castas. Pero, aunque con plena conciencia de sus desventajas, Hannah no se queda contemplando los horrores que amenazan su existencia, sino que, con una energía de grandes alcances y una poderosa inteligencia, se hace cargo de su destino y consigue invertir su vida en una obra memorable que es un regalo inspirador para quien la estudia.

Viniendo de donde vino y estableciéndose en el mundo a principios del siglo pasado, no tiene nada de raro que una persona bien dotada intelectualmente se interesara en primer lugar por el carácter de los tiem-

[1] *Zwei Essays* (München: R. Piper, 1972), 85.

pos entonces reinantes. El presente, que por una parte es el resultado del pretérito, por la otra ofrece a los seres humanos la oportunidad de la acción libre. Y los humanos somos, en lo primero y principal, seres activos y libres dentro de las circunstancias vitales y sociales de cada uno. La necesidad de explorar el significado de tales supuestos induce a la joven Hannah a dirigirse a la filosofía. El estudio de la disciplina con maestros famosos, cuyas obras eran admiradas alrededor del mundo, la induce, desde un principio, a plantearse preguntas acerca de las posibilidades disponibles en la época en que le toca vivir.

Discípula de Heidegger, de Husserl y de Jaspers en los años inmediatamente anteriores a que Hitler se impusiera en la política alemana, Hannah adquiere una formación intelectual intensa y abierta a los grandes asuntos de la humanidad moderna. Su juicio sobre la modernidad no será, finalmente, ni amable ni confiado, sino más bien duro y aterrador. La edad actual se caracteriza por la sociedad de masas, que es, piensa ella, uno de los antecedentes del Estado totalitario.

Antes de detenernos en su versión de estos dos conceptos, "sociedad de masas" y "Estado totalitario", vamos a esbozar lo que le ocurre a la persona de Hannah durante su primer año de estudios universitarios, pues su biografía también importa mucho para entender su manera de pensar. La relación de la estudiante con Martin Heidegger se inicia en 1924 en la Universidad de Marburgo. Ella va a esta universidad interesada en Heidegger, en la filosofía y en los pensadores de la Grecia antigua. Heidegger ya gozaba de un gran prestigio como pensador y jóvenes de toda Alemania acudían a escucharlo. Ella tenía 18 años y era hermosa. El profesor, de 35 años, casado y famoso, inicia el romance enviándole una nota a la discípula apenas dos meses después de que ella aparece en sus clases. La invita a su oficina. Tres semanas después, según consta en su correspondencia, ya han establecido relaciones íntimas. Es una pasión intensa y corta que consiste de encuentros secretos estrictamente planeados por él, que le escribe versos y promete amarla para siempre. Sin embargo, las circunstancias los separan pronto; ella deja Marburgo después de un año, pero los encuentros ocasionales con el profesor siguen durante dos años más. Arendt le guardará de por vida a su seductor no sólo un gran respeto intelectual, sino, además, una muy ambigua estimación que raya, frecuentemente, en el desprecio.

Sus dos grandes profesores en el período siguiente fueron Edmund Husserl y Karl Jaspers. Este último y su esposa fueron grandes

amigos de toda la vida de Hannah: Jaspers ejercía a la sazón de psiquiatra y llegó a ser, además de su profesor, el consejero paternal con el que ella planeó y realizó su tesis doctoral. El tema elegido —"El concepto de amor de san Agustín"— resultó no sólo en un título doctoral, sino en la posterior publicación del estudio el año 1929 por una editorial berlinesa. Curiosamente, el acento principal del texto no recae ni sobre la *cupiditas* ni sobre la *caritas* cristianas del santo, sino sobre el amor al vecino, un asunto que ya entonces preocupa a la futura socióloga política.

La obra temprana de Arendt enfoca los asuntos estudiados en cómo son para la experiencia personal, adoptando la perspectiva del individuo singular. Se trata del punto de vista existencial de Heidegger. Para él, lo auténtico accesible a cada cual es la ocupación consigo mismo y con su propia muerte; la posibilidad de interesarse en la vida compartida con otros, pensaba el filósofo, conducirá a una degradación que el existente puede evitar. Así se establece la primacía del punto de vista personal de la joven Arendt, quien persiste en él a pesar de su relación estrecha con Jaspers, quien representa una convicción teórica contrastante. La cercanía de Hannah con Jaspers la pone en contacto con la idea de que pensar significa dialogar con otros en el sentido socrático del término. Los demás también piensan, se comunican y es unos con los otros que sostienen un mundo compartido. El carácter dialógico de la normalidad política se convertirá en una verdad fundamental para Arendt. Aunque el efecto del planteamiento heideggeriano, centrado en la existencia singular, se mantiene por varias décadas en la manera de pensar de ella, su experiencia política en Alemania despierta su interés por lo público colectivo. En ensayos publicados a partir de 1960, por ejemplo en "Libertad y política", "Sociedad y cultura" y "Revolución y felicidad pública", se impone el desplazamiento de la autora hacia los grupos que comparten un mismo territorio, esto es colectivos europeos integrados por una diversidad de grupos: élite, nobleza, campesinos, burguesía, judíos, cada cual con su carácter y maneras distintas de vivir. El término "sociedad" desempeña dos funciones: designa tanto al grupo dominante de cierta unidad política como también al conjunto de todos los círculos de la misma nación-Estado. Este doble sentido, honorífico en un caso e inclusivo del conjunto diverso, en el otro, retiene la atención de la ensayista. La posición social de los judíos, tanto en la alta sociedad

escalonada en clases como en el conjunto político, es materia de constante interés y examen crítico por Arendt. Sus escritos biográficos sobre personalidades judías que sobresalen, sus estudios de familias judías como la de los Rothschild coexisten en sus planteamientos con temas como la revolución, la violencia, el antisemitismo, la policía secreta, la democracia, los parlamentos, el imperialismo europeo, el nazismo y el comunismo, etcétera. Hannah se ha convertido en la más notable y original pensadora política del siglo XX.

Una de sus obras, reconocida como magistral por cuantos la han estudiado, es la que la autora dedica a la génesis del totalitarismo. Fue publicada en 1950 con el nombre de *Orígenes del totalitarismo*. Se trata de un clásico de la literatura política, una obra profunda, bien pensada, original e intelectualmente atrevida. Regímenes totalitarios son para Arendt, en la primera mitad del siglo pasado, el ruso soviético de Stalin y el nacionalsocialista de Hitler. Los junta y los trata emparejándolos; son el par de fenómenos políticos nuevos, cuya comprensión constituye una tarea urgente para la actualidad. A propósito de ellos, descubre que los medios explicativos de la historiografía y sus conceptos narrativos son inaplicables al caso presente. El régimen político del nazismo, que la expulsa de su patria, es para Arendt, junto con el comunismo soviético, la realización política de la nueva sociedad de masas, representante del antisemitismo radical, fundadora de movimientos imperialistas internacionales, practicante ilegítima de un poder político que gobierna mediante la violencia y el terror, responsable de la ruptura inhumana de la larga historia de la civilización europea. Para entender un poco mejor el alcance de este ataque crítico examinamos en seguida algunos de los conceptos forjados por la politóloga en esta poderosa obra dedicada al totalitarismo.

Ella sabe sobradamente que la Europa cristiana ha sometido a los judíos desde siempre a tratos discriminatorios y a incontables persecuciones. Cuando Arendt se refiere al antisemitismo totalitario y a otros rasgos de la política nueva, no habla de las quejas habituales de los judíos contra sus ofensores de siempre. Tampoco se refiere a las injusticias de los gobiernos tradicionales ni a los partidos políticos que sustituyen el programa anunciado por vacua propaganda. Arendt explica su necesidad de usar conceptos renovados para referirse a la nueva realidad. Dice:

> Antisemitismo (no sólo el odio hacia los judíos), imperialismo (no sólo conquista), totalitarismo (no sólo dictadura) —uno tras otro, uno más brutal que el otro— han demostrado que la dignidad humana necesita una nueva garantía que sólo puede ser encontrada en un nuevo principio político, en una nueva ley universal cuya validez abarque a toda la humanidad ya que su poder tendrá que estar esta vez estrictamente limitado, enraizado y controlado por entidades territoriales definidas de nuevo.[2]

Tal vez aún sorprende que se le atribuya al antisemitismo asociado con el imperialismo europeo la función compartida de causas principales del fenómeno totalitario. Estos factores parecen, a primera vista, una pareja tan desigual que difícilmente explicarán el terremoto político que sacude al mundo en la primera mitad del siglo XX. Arendt sabe y dice que los conceptos recibidos del pasado ya no sirven: será necesario reemplazarlos. Por eso, y a pesar de conservar la palabra, el antisemitismo a que se refiere Arendt no es una forma de antipatía o de desprecio hacia un grupo particular de personas. Ahora se trata del antisemitismo político radical que, diverso del social, se transforma en un programa de Estado. La destrucción total de los judíos se convierte en el ensayo emblemático de la posible destrucción de otros grupos étnicos y cómo el poder sin control puede elegir lo que le conviene suprimir; la destrucción de un grupo parece anteceder a la supresión posible de cualquier otro grupo al azar. En efecto, el gobierno de Hitler organiza una maquinaria seudocientífica para eliminar a un pueblo completo de la faz de la Tierra; no se trata de deshacerse de la generación actual de los judíos alemanes y europeos. Los judíos todos, los de antes y los de después, son declarados una raza aparte sin derechos; son de otro tipo que el humano, pues bastaba tener un abuelo de tal especie para pertenecer a la raza semita destinada a la eliminación. La perspectiva del Estado totalitario es radicalmente universal, el animalismo anticientífico extremo, un programa criminal ajeno a toda ley o institución histórica conocida. Lo que distingue al antisemitismo en cuanto ingrediente del Estado totalitario no es una enemistad, no es una guerra, no es una rivalidad, no es una medida de precaución para defenderse de un peligro, pues todas

---

[2] Hannah Arendt, "Preface to the First Edition", en *The Origins of Totalitarianism* (USA: Harcourt Inc., 1976).

estas situaciones, en cuanto humanas, necesitan de una justificación que las autorice y de leyes que gobiernen su tratamiento práctico. Que en el medio de la Europa moderna surgiera tal política, que fuera justificada popularmente como programa de Estado es más que un mero síntoma entre otros. Fue algo sin precedentes y bien puede ser considerado, como en efecto hace Arendt, como una catástrofe universal de la existencia humana histórica.

"Imperialismo europeo" es el nombre con el que Arendt designa a los grandes movimientos políticos internacionales del nazismo alemán y el comunismo soviético. Tales movimientos acompañan y fortalecen al antisemitismo político: son la otra causa asociada que genera al totalitarismo. Igual como el antisemitismo no es lo mismo que la eterna persecución europea de los judíos, el imperialismo a que se refiere la autora no coincide con el colonialismo extraeuropeo que nosotros llamamos "imperialista". Es, más bien, una variante continental que Arendt explica en detalle. El imperialismo antiguo ejercido por Europa persigue la expansión territorial del viejo continente al servicio de intereses económicos; en cambio, más que una empresa económico-territorial, el imperialismo continental de Arendt es una iniciativa local del extremismo político. Nosotros no le daríamos este nombre: como ex colonias reservamos las expresiones "imperio", "imperialismo" para el sufrido por las Américas, y también por Asia y África, a partir del siglo XVI. La expresión de Arendt, en cambio, se refiere exclusivamente al siglo XX europeo. En su caso, el nacional-socialismo y el comunismo se proponían conquistar Europa primero, y europeizar a la moderna a todo el planeta, luego. Comenzando como partidos políticos nacionales que se extenderían internacionalmente, se muestran en su resultado local como totalitarismos. Arendt dice que en ambos casos se trata de la emancipación política de la burguesía, de sus intereses económicos en primer lugar y de su supremacía racial, luego. Sostiene:

> El imperialismo pone en peligro a la institución del Estado-nación; superando los límites territoriales de éste, y descuidando los intereses nacionales. Lo nuevo de estos movimientos es que sólo la acumulación ilimitada del poder puede suscitar la acumulación ilimitada del capital y que aparezcan funcionarios de la violencia que van a presentar a la violencia y al poder como fines conscientes del cuerpo político. La soberbia imperialista es, pues, po-

tencialmente destructiva de todo cuerpo político estable, esto es, limitado. El proceso ilimitado de acumulación del capital necesita la estructura política de un poder ilimitado.[3]

Según Arendt, estos movimientos políticos van perdiendo sus nexos con lo económico para hacerse puramente políticos y acabar con el Estado-nación. Ya no se trata del hombre interpretado como ciudadano de acuerdo con la declaración de sus derechos por la Revolución Francesa, sino de la nacionalidad interpretada tribalmente como específicamente eslava y germana. Rusia y Alemania aspiran al dominio universal como fuentes originales del comunismo y el nazismo, respectivamente, que, en cuanto ya extralimitados más allá del nacionalismo de los derechos humanos, se entienden como las razas triunfantes del pan-eslavismo y el pan-germanismo. Después de la Primera Guerra Mundial, que disuelve la solidaridad entre las naciones europeas y desintegra la institución política del Estado-nación, el continente está preparado para el totalitarismo que se presentará en forma de movimientos políticos y gobiernos políticos.

La teoría del totalitarismo de Hannah Arendt es muy compleja, pero su carácter principal puede ser representado por un símil que resulta fácil de entender debido a la difusión mundial de los procedimientos políticos que el totalitarismo se permitió practicar. Para aclarar el sentido de lo totalitario distinguiremos entre poder y violencia. El poder es una habilidad humana que hace posible y exitosa la acción. Nunca el poder es propiedad de uno solo; es una capacidad que le pertenece al grupo y dura mientras el grupo se mantiene junto y actúa según planes discutidos y concertados por todos o, al menos, por la mayoría. El ejercicio de la política está estrechamente ligado al lenguaje, mediante el cual se entienden los ciudadanos, expresan sus convicciones, proponen y discuten acerca de lo que harán: toda actividad colectiva pasa por el entendimiento mutuo entre muchos mediante el discurso. La prohibición de valerse de la palabra equivale a privar a la coexistencia humana de su condición política. La violencia, en contraste con el poder, es un medio necesitado de implementos para operar efectos; ella puede ser un instrumento del poder que, tal como otros medios, depende de quien se

[3] Anne Amiel, *Hannah Arendt. Politique et événement* (París: Presses Universitaires de France, 1996), 16.

vale de ellos y guía su uso. La violencia siempre necesita de una justificación, y si no la consigue cae fuera de la esfera de lo legítimamente político. Ahora bien, tanto las guerras como las revoluciones se distinguen claramente de otros fenómenos políticos debido a que tienen a la violencia como su común denominador. El totalitarismo coincide con ellas por su violencia. Pero estos tres fenómenos, el gobierno, la guerra y la revolución, no están completamente determinados por la violencia, tienen junto con ésta otros aspectos e ingredientes. Nunca hubo un gobierno exclusivamente basado en medios violentos, sostiene Arendt.[4] Para representar al Estado totalitario conviene prestar atención a los campos de concentración inventados por el poder totalitario como instrumentos para ejercer la violencia sin límites o estorbos sobre los allí detenidos: los campos son espacios cerrados y controlados en los que puede reinar una violencia sin límites y sin mezcla de ingredientes de otras clases. Queda prohibido hablar, pedir, protestar, discutir, quejarse, hacer acuerdos y actuar concertadamente. Queda prohibida, en suma, la acción política como tal. Allí donde ha desaparecido la política, la violencia se impone absolutamente y no deja nada fuera de sí, reduce todo y a todos al silencio y a la sumisión. Esta situación extrema, una exclusividad del siglo XX, es a la vez un símbolo y un instrumento al servicio de lo que Arendt designa como Estado totalitario. El campo de concentración revela, en cuanto medio del Estado, el carácter de quien se sirve de él. ¿En qué consiste prácticamente la violencia ilimitada? Ya lo vimos: impone el silencio y la sumisión totales de sus prisioneros. Arendt dice:

> Es debido a este silencio que la violencia es un fenómeno marginal en el reino político, pues el hombre, en la medida en que es político, está dotado de la capacidad de hablar. (…) Pero la violencia ella misma es incapaz de hablar y no es sólo que la palabra sea indefensa cuando se enfrenta con la violencia. Debido a esta incapacidad la teoría política tiene poco que decir sobre el fenómeno de la violencia y debe dejar su discusión a los técnicos. Pues el pensamiento político sólo puede seguir las articulaciones de los fenómenos políticos mismos, y queda atado a lo que aparece en la esfera de los asuntos humanos. (…) Una teoría de la

[4] Hannah Arendt, *On Violence* (San Diego: Harcourt Inc., 1969), 50.

> guerra o de la revolución sólo puede tratar de la justificación de la violencia porque tal justificación constituye su limitación política; si, en cambio, tal teoría llegara a glorificar o a justificar a la violencia por sí misma, ya no sería política sino antipolítica.
> En la medida en que la violencia desempeña un papel predominante en las guerras y las revoluciones, ambas ocurren, hablando estrictamente, fuera del reino político a pesar de su enorme papel en la historia.[5]

El Estado totalitario, en cuanto absolutamente poderoso pero carente de legitimidad debido a que su establecimiento no ha sido acordado por quienes quedan sometidos a él, representa una interrupción de la historia humana narrable, según Arendt. Donde quiera que un grupo actúa habiendo acordado verbalmente su acción surge el tipo de poder que precede a los fines por efectuar; de manera que el poder acordado, lejos de ser un medio al servicio de fines, es lo que faculta a un grupo para actuar. Al poder lo único que le hace falta es la legitimidad, que se deja decir y que, por eso mismo, no precisa de una justificación ulterior; en cambio a la violencia siempre se le ha de pedir una justificación. Si se la practica en la medida en que acalla y somete absolutamente queda fuera del campo político e histórico. "Sin embargo", dice Arendt, "la violencia siempre puede destruir al poder; del cañón de una pistola sale la orden más efectiva que produce una obediencia instantánea y perfecta. Lo que nunca puede crecer a partir de este sometimiento es el poder".[6]

Uno de los alcances extrapolíticos del totalitarismo residiría en las consecuencias que éste tiene sobre la estructuración previa de la sociedad humana, organización que, una vez demolida y reemplazada por una masificación de todos, llega a pertenecer a un nuevo género. Era cosa antigua y confiable el vivir juntos formando grupos diferentes para informar y evitar peligros, asociarse convenientemente y trabajar cooperando, para protegerse, reconocerse y enfrentar el futuro desconocido e inevitable. De la familia, por ejemplo, ni siquiera sabemos desde cuándo existe e igual ocurre con otras agrupaciones pertenecientes a las etapas primitivas de la historia humana. Los campesinos, en cuanto distintos de los grupos de cazadores y exploradores, ejercen la vigilan-

---

[5] Hannah Arendt, *On Revolution* (New York: The Viking Press, 1976), 9-10.
[6] Arendt, *On Violence*, 52-53.

cia y defensa de viviendas, talleres y fronteras de los sitios habitados; forman grupos distintos de los que, pescando en las aguas, también alimentan a los demás. Inconscientemente, el totalitarismo debilita esta organización de agrupaciones preexistentes y la reemplaza por una relación ideológica obligada con el Estado. Las divisiones derivadas del vivir juntos en grupos diferenciados pero complementarios ceden a la influencia del poder ilimitado del Estado político. Dice Hannah Arendt:

> Esta inconsciente sustitución de lo social por lo político revela hasta qué punto se había perdido el original concepto griego de la política. De ahí que resulte significativo, si bien no decisivo, que la palabra "social" sea de origen romano y que carezca de equivalente en el lenguaje o el pensamiento griego. (…) Según el pensamiento griego, la capacidad del hombre para la organización política no es sólo diferente sino que se halla en directa oposición a la asociación natural cuyo centro es el hogar y la familia. El nacimiento de la ciudad-Estado significó que el hombre recibía, "además de su vida privada, una especie de segunda vida. Su *bios politikos.* Desde entonces todo ciudadano pertenece a dos órdenes de existencia, y hay una tajante distinción entre lo que es suyo (*idion*) y lo que es comunal (*koinon*)".[7] (...) De todas las actividades necesarias y presentes en las comunidades, sólo dos se consideraron políticas y aptas para constituir lo que Aristóteles llamó *bios politikos* [vida política], es decir, la acción (*praxis*) y el discurso (*lexis*) (…). Todo lo meramente necesario o útil queda excluido de manera absoluta [ya que forma parte de la existencia natural privada].[8]

La disolución de los grupos específicos que componen el conjunto social significa el comienzo de la sociedad de masas, característica del mundo actual. Dice Arendt: "La sociedad de masas —que borra las líneas de diferenciación y nivela las distinciones de grupos— es un peligro para la sociedad como tal".[9] La introducción del concepto de "masa" para entender la coexistencia humana en la sociedad significa

[7] Aquí Arendt cita a Werner Jaeger, *Paideia* (1945), vol. III, 111.

[8] Hannah Arendt, *La condición humana*, trad. del original *The human condition* por R. Gil Novales (Buenos Aires: Ed. Paidós Ibérica, 1993), 38-39.

[9] Hannah Arendt, *Responsibility and Judgment,* editado por J. Kohn (New York: Schocken Books, 2003), 206.

partir de la idea de uniformidad para concebir lo social: sus miembros son iguales en un sentido decisivo, son lo mismo muchas veces repetidas. Las mismas nociones, preferencias y costumbres; los valores, en cuanto les han sido impuestos mediante la presión del medio, la educación escolar y familiar, los medios masivos de comunicación y la propaganda, las instituciones vigentes que impiden los desvíos. La mayoría de la población de esta nueva sociedad es la masa integrada por los sectores pobres y medios de la población. En la medida en que subsiste una élite gobernante no integrada en la masa mayoritaria, ella está formada por los dueños del dinero, no por alguna condición de superioridad humana de otro origen. Arendt distingue entre "sociedad semifeudal del siglo XVIII", "sociedad clasista en el XIX" y "sociedad de masas" de la actualidad.[10] Dice:

> El auge de este último tipo de sociedad sólo indica que los diversos grupos sociales han sufrido la misma absorción en una sociedad que la padecida anteriormente por las unidades familiares; con el ascenso de la sociedad de masas, la esfera de lo social, tras varios siglos de desarrollo, ha alcanzado finalmente el punto desde el que abarca y controla a todos los miembros de una sociedad determinada, igualmente y con idéntica fuerza. Sin embargo, la sociedad se iguala bajo todas las circunstancias, y la victoria de la igualdad en todo el Mundo Moderno es sólo el reconocimiento legal y político del hecho de que esa sociedad ha conquistado la esfera pública, y que distinción y diferencia han pasado a ser asuntos privados del individuo. (…) Este mismo conformismo, el supuesto de que los hombres se comportan [de acuerdo con esquemas vigentes] y no actúan con respecto a los demás, yace en la raíz de la moderna ciencia económica, cuyo nacimiento coincidió con el auge de la sociedad y que, junto con su principal instrumento técnico, la estadística, se convirtió en la ciencia social por excelencia. La economía (…) sólo pudo adquirir carácter científico cuando los hombres se convirtieron en seres sociales, y unánimemente siguieron ciertos modelos de conducta, de tal modo que quienes no observaban las normas podían ser considerados como asociales o anormales.[11]

[10] Arendt, *La condición humana*, 52.
[11] Ibídem, 52-53.

En la edad moderna, las ciencias sociales se presentan como ciencias del comportamiento, sostiene Arendt, que "apuntan a reducir al hombre, en todas sus actividades, al nivel de un animal de conducta condicionada. (…) Cuando la sociedad de masas ha devorado todos los estratos de la nación y la 'conducta social' se ha convertido en modelo de todas las fases de la vida".[12] Una sociedad de clases como la del siglo XIX se transforma en una de masas en la que, por ejemplo, "los trabajadores ya no están al margen de la sociedad [como solían estarlo]; son sus miembros y participan en las tareas colectivas como todos los demás. El significado político del movimiento laboral es ahora igual al de cualquier otro grupo de presión".[13]

Perteneciendo a la época en que se establece el culto del individualismo, Arendt se sustrae a esta tendencia: no hay individuos asociales. Cada quien es siempre entre otros; esta pluralidad es la condición indispensable de la vida política. Los romanos decían de los vivientes que eran entre los hombres (*inter homines esse*), y de los muertos, que habían dejado de ser entre humanos (*inter homines esse desinere*). En esta situación, ubicada entre el nacimiento y la muerte, la persona actúa, labora, asegurando tanto su subsistencia como la de los demás. Dice la autora:

> El trabajo y su producto artificial hecho por el hombre conceden una medida de permanencia y durabilidad a lo fútil y al efímero carácter del tiempo humano. (…) La labor y el trabajo, así como la acción, están enraizados en la natalidad, ya que tienen la misión de proporcionar (…) el constante aflujo de nuevos llegados que nacen en el mundo como extraños. (…) La acción mantiene la más estrecha relación con la condición humana de la natalidad; el nuevo comienzo inherente al nacimiento se deja sentir en el mundo sólo porque el recién nacido posee la capacidad de empezar algo nuevo, es decir, de actuar. En este sentido de iniciativa, un elemento de la acción, y por lo tanto de natalidad, es inherente a todas las actividades humanas. Más aún, ya que la acción es la actividad política por excelencia, la natalidad, y no la mortalidad, puede ser la categoría central del pensamiento político.[14]

---

[12] Ibídem, 55.
[13] Ibídem, 240.
[14] Ibídem, 22-23.

Un pasaje del libro dedicado a la revolución define las relaciones entre la libertad presupuesta por la acción y lo que, en diversos casos, la limita.[15] En vista de que muchos imaginan que el goce de la libertad significa la anulación de todo posible límite, una ingenuidad corriente, consideremos estas líneas de Arendt:

> La libertad, dondequiera que existió como realidad tangible, ha estado siempre limitada en el espacio. Esto resulta especialmente claro para la más grande y la más elemental de todas las libertades negativas, la libertad de movimiento. Las fronteras del territorio nacional o los muros de la ciudad que es un Estado político abarcan y protegen un espacio en el que los hombres pueden moverse libremente. Los tratados y los pactos internacionales le procuran una extensión fuera de su país a esta libertad territorialmente cercada de los ciudadanos, pero aun en estas condiciones modernas la coincidencia elemental entre la libertad y un espacio limitado continúa siendo manifiesta. Lo que vale para la libertad de movimiento es, en buena medida, válido para la libertad en general. Libertad en un sentido positivo sólo es posible entre iguales, y la igualdad misma está lejos de ser un principio universalmente válido por sí mismo; una vez más, resulta aplicable sólo con limitaciones y aún dentro de límites espaciales. Si igualamos estos espacios de libertad (…) con el propio campo político, nos inclinaremos a pensar en ellos como islas en el mar o como oasis en el desierto. Esta imagen, creo yo, nos es sugerida no solamente por la coherencia de una metáfora sino que también por lo que dice la historia.
>
> La pasión por la libertad considerada por sí misma, nada más que "por el placer de ser capaz de hablar, de actuar, de respirar" (Tocqueville), sólo puede surgir cuando los hombres ya son libres en el sentido de que no tienen quién los mande. Y la dificultad consiste en que esta pasión por la libertad pública o política puede ser confundida muy fácilmente con el odio hacia los que mandan, odio que tal vez puede ser mucho más vehemente y apasionado pero que en esencia es políticamente estéril, pues es sólo el ansia de liberación de los oprimidos. Un odio de esta clase es, sin duda, tan viejo como la historia; hasta ahora nunca ha resultado en una revolución debido a que es incapaz de ver o de siquiera

[15] Arendt, *On Revolution,* 279.

> comprender la idea central de revolución, que es el fundamento de la libertad, esto es, el fundamento de un conjunto político que garantiza el espacio en el cual puede aparecer la libertad.[16]

Pero no toda la libertad es política; también se la puede encontrar afuera. Arendt sostiene que uno se puede excluir de la política y que tal acto no tiene que ser puramente negativo. La élite política está lejos de ser idéntica con la élite social, la cultural o la profesional. Excluirse de la política no depende de una influencia externa: si los que la practican se han decidido por su cuenta, los que la evitan se han excluido a sí mismos. Tal autoexclusión no se debe a una discriminación, sino que representa la realización de una de las formas más importantes de libertad negativa. Dice: "De una de tales libertades negativas importantes hemos gozado nosotros desde el fin del mundo antiguo, la de ser libre de la política, que no existió ni para Roma ni para Atenas, y que es políticamente tal vez la parte más relevante de nuestra herencia cristiana".[17]

BIBLIOGRAFÍA

Amiel, Anne. *Hannah Arendt. Politique et événement.* París: Presses Universitaires de France, 1996.

Arendt, Hannah. *Between Past and Future*. New York: Viking Press, 1961 [edición revisada de 1968].

———. *La condición humana.* Traducción de R. Gil Novales. Buenos Aires: Ed. Paidós Ibérica, 1993.

———. *Vita activa oder Vom tätigen Leben.* München: R. Piper & Co. Verlag, 1967.

———. *The Life of the Mind*. New York / London: Harcourt Brace Jovanovich, 1977 [1978].

———. *Responsibility and Judgment.* Editado por J. Kohn. New York: Schocken Books, 2003.

———. *On Revolution.* New York: The Viking Press, 1976.

———. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1976.

———. *Wahrheit und Lüge in der Politik, Zwei Essays*. München: R. Piper, 1972.

---

[16] Arendt, *On Revolution,*121-122.

[17] Ibídem*,* 284.

———. *On Violence.* San Diego: A Harvest Book, 1969.

Cruz, Manuel. "Hannah Arendt, pensadora del siglo". En *La condición humana,* de Hannah Arendt. Buenos Aires: Ed. Paidós Ibérica, 1993.

Kristeva, Julia. *El genio femenino, Hannah Arendt*. Traducido por Jorge Piatigorsky. Buenos Aires: Paidós, 2000.

Vatter, Miguel & Horst Nitschak (editores). *Hannah Arendt: sobrevivir al totalitarismo*. Santiago: Lom Ediciones, 2008. *EP*